EHL-İ BEYT SİYASET İLİŞKİSİ (İLHANLILAR DÖNEMİ)

Hanifi ŞAHİN (*)

Özet

İslam toplumları Ehl-i Beyt'e gerekli hürmeti göstermiştir. Tarihte Ehl-i Beyt'in siyasetle ilişkisini, ne zaman ortaya çıktığı net olarak bilinmeyen nikabet kurumu sağlamıştır. Büveyhilere kadar Abbasi-Talibi kayıtları ayrı tutulmuş, her iki aile Abbasilerce temsil edilmiştir. Büveyhilerle birlikte Ehl-i Beyt'i Talibilerin temsili sağlanmış, bu uygulama İlhanlı döneminde aynen devam etmiştir. İlhanlı döneminde Ehl-i Beyt'in aktif olması, Şiilerin yönetimde etkin olmalarının bir sonucudur. Bu dönemde Ehl-i Beyt temsilcileri aynı zamanda Şiiliğin yayılması için de çalışmıştır. Bu makalede İlhanlı döneminde Ehl-i Beyt'in siyasetle ilişkileri, toplumdaki ağırlıkları ve durumları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ehl-i Beyt, İlhanlılar, Şia, Nakib, Seyyidlik*

Relationship Between Ahl Al-Bayt and Politics

(Ilkhanids Period)

Abstract

Islamic societies presented required respect for Ahl al-Bayt. It is niqabat, the foundation date of which isn't clearly known, that made the Ahl al-Bayt connect with politics. Until Buwayhids reign, Abbasid-Talibid records were kept seperately and both families were represented by Abbasids.With Buwayhids, Talibids were made to represent the Ahl al-Bayt and this continued in the same way until the İlhanlı Period.That the Ahl al-Bayt was active during the Ilkhanids reign was due to the shiite's efficiency in administration. In this period, the representatives of Ahl al-Bayt participated in spreading Shiism.This article highlights Ahl al-Bayt's relations with politics, their dominance and situations in society.

Key Words: *Ahl al-Bayt, İlkhanids, Shia, Nagib, Seyyed*

*) Dr., D.İ.B. Trabzon Akçaabat Darıca Eğitim Merkezi Öğretim Elemanı
(e-posta: hanifisahin25@hotmail.com)

Giriş

Hz. Peygamber'in dar ve geniş manada ailesini, ev halkını içine alan Ehl-i Beyt kavramının, *Âlü Beyti Muhammed, Âlü Beyti'n Nebi, Ehl-i Beyti'n-Nebi, Üsratü Muhammed, Âlü'l-Beyt, Itratü'n-Nebi* gibi çeşitli şekilleri mevcuttur (Detay için bkz., Taberi, t.y.: V, 285, V, 554, VI, 288; Belâzuri, 1996: II, 328; Suyuti, 301; İbnü'l- Esir, 1979: IV, 160; Uyar, 2004: 31-32). Bu kavramın cahiliye döneminde *Ehlu'l-Beyt/ Ehlu'l-Buyûtâtu'l-Arab, Beytu's-Şeref, Ehlu Beytu's-Şeref, Beytu'r-Recul, Beytu'l-Kavm, Beytu'l-Meşhûre* gibi değişik varyantları kullanılmıştır (İbn Manzûr, t.y.: II, 14; el-Isfehanî, 1452: 64; ez-Zebidî, t.y.: VII, 217; Kutlu, 2000: 3, 100-103; Dalkıran, 2002: 83-85; Karabiber, 2007: 22-45).

Hz. Peygamber'in ailesini tanımlamak için kullanılan başka kavramlar da vardır. *Âlû Fâtıma/Benû Fatıma* (Yakut, 1957: I, 75; Taberi, VII, 49). şeklindeki terimler Hz. Fatıma esas alınarak oluşturu- lan kullanımlardır. *Reyhânetü Resülillah, Seyyidâ Şebâbi Ehli'l-Cenne* ve *Sıbtu Resulillah* (İbn Kesir, VIII, 33) terimleri, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ortak paydaya alınarak kullanılmıştır. *İbn Resûlillah, Veledü'n-Nebi* ve *Habîbuhû ve Zürriyyetühû ve neslühü* gibi ifadeler, sadece Hz. Hüseyin'e; *es-Seyyid* terimi Ali-Fatıma evladının Hz. Hüseyin kolundan gelenlere, *eş-Şerif* kavramı ise Hz. Hasan soyundan gelenler için kullanılmıştır (Uyar, 2004: 34). Ayrıca *Âlu Ali b. Ebî Talib, Benû Ali, Veledü Ali b. Talib* (Belâzurî, 1996: II, 385, IV, 89, 108) gibi ifadeler de Hz. Ali merkezlidir ve *"Ali evladı"* teriminin temelini oluşturmuşlardır.

Ali evladından Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim istisna edilirse, diğer çocuklarının aşırı gruplarla ilgilerinin olmadığı bilinmektedir (Dalkıran, 2004: 142-145). Zaten "Ali evladı" kavramı- nın revaç bulması, Hz. Hüseyin'in vefatı sonrası oğlu Ali b. Hüseyin'in siyasetten el çekmesiyle Haşimi soyundan karizmatik lider anlayışına gidilmesi sonucu oluşan arayışlarla gündeme gelmiştir. Bir yandan Hz. Ali'nin Fatıma'dan başka hanımından olan oğlu Muhammed el-Hanefiyye'ye, diğer taraftan Abbasilere yönelim, bu süreci başlatmıştır (Kutlu, 2000: 112).

Ehl-i Beyt, hem siyasi hem dini açıdan ideolojik anlamlar yüklenilen bir kavramdır. İlk zamanlarda Ehl-i Beyt kavramıyla, Kur'an'daki manasına da uygun olarak, Hz. Peygamber'in tüm ev halkı kast edilmişken, Hz. Osman'ın vefatı, Cemel ve Sıffın savaşla- rıyla yaşanan süreçlerde bu kavram, Şia tarafından, ısrarla Hz. Ali ile Fatıma ve bunların iki oğullarıyla sınırlandırılmış, (Mehran, 1995: I, 17) bunun üzerinden siyasi-dini konumlandırmaya gidilmiştir.

Öte yandan Muaviye b. Ebî Sufyan, Hz. Ali ile giriştiği siyasi mücadelede 'Hz. Osman'ın ailesinden olma'(Atvân, 1986: 12-13) gerekçesini ileri sürerek mücadelesinin siyasi-ictimai meşruiyetini temellendirmesi, daha sonra otoritesinin dini meşruiyeti için Ehl-i Beyt kavramının cahiliyedeki "kabilecilik" anlamını ön plana çıkarak, yönetimine dini meşruiyet sağlaması (Kutlu, 2000: 110) Ehl-i Beyt kavramı üzerinden bir mücadele yürütülmesine yol açmıştır. Ancak bu durum, paradigma değişikliğini gerektirmiştir. Çünkü Ehl-i Beyt'e mensubiyeti Kureyş ile sınırlandırmak, Emevileri sıkıntıya sokmuş,

bu sıkıntı "Kureyş Ehl-i Beyt'inden Emevi ve Haşimi Ehl-i Beyt'ine" (Kutlu, 2000: 109) geçilmek suretiyle aşılmaya çalışılmıştır.

Ehl-i Beyt kavramı gerek Şiilikte gerekse Sünnilikte simge/ sembol olarak kabul edilmektedir. Bu kavram her iki grup tarafından "farklı anlam kodları" ve "referans çevreleri" (Kutlu, 2000: 3: 99) ile sunulmaktadır. İdeolojik bir tutum olan bu durum, aynı kavramın neden birden çok tanımı olduğunu, kavramın içine siyasi-dini imgeler yerleştirilerek nasıl kullanıldıklarını da gösterir. Mesela, Şii düşüncesinin, anakronizme düşme pahasına, Ehl-i Beyt kavramını imamet nazariyesinin temeline koyarak, oradan "bütünleştirici bir ideoloji ve mutlak egemen bir siyasi otorite" (İşcan, 2002: 94) anlayışını çıkarmaya çalışması, kavramın yüklendiği yeni anlamıyla nasıl siyasallaştırıldığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İlhanlı dönemi kaynaklarında, Hz. Peygamber'in ailesini tanımlamak üzere kullanılan bazı kavramlar öne çıkmaktadır. Bunlar arasında *"Alevi"* kelimesi, bazen *Ehl-i Beyt* bazen de *Şiiler* anlamlarını taşımaktadır. Öteden beri var olan *nakib* kavramı ise, ya *nikabetü't-abbasiyyin* veya *nikabetü't-tâlibiyyin* şeklinde kullanılmış- tır ve buradaki *talibiler*den maksat, tamamen *Ali evladı*dır (Reşîdüddîn, 1943: II, 948; İbnü'l-Füvatî, 2003: 177, 251). Bu dönemde nikabet kurumu, Hz. Peygamber'in diğer akrabaları bir kenara bırakılarak, sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlerle ilgilenen bir kurum olarak algılanmıştır. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, İlhanlı döneminde Hz. Peygamber'in ailesini ifade etmek için kullanılan kavramlardan sadece 'Şiilik'te mezhep temsili vardır. Alevilik/ Talibilik kavramlarında tamamen nesep düzlemi söz konusudur (bkz. Reşiduddin 1943: 948-949; a.mlf., 2000: 227, 254; Kâşânî, 1992: 126).

Biz bu çalışmamızda, *Ehl-i Beyt, Alevî, Ali evladı* kavramlarının İlhanlı toplumundaki yansımalarına baktık. Mezheplerin çatışma alanı olarak çıkması Gazan Han'la başladığı için, makaleyi, Gazan Han öncesi ve sonrası şeklinde iki döneme ayırdık. Makalemizde bu dönemler esas alınarak İlhanlı- Ehl-i Beyt ilişkisi ortaya konulacaktır.

Ehl-i Beyt'in Siyasetle İlişkisini Düzenleyen Kurum: Nikâbet

Ehl-i Beyt'in siyasi iradelerle ilişkisi *nakîbü'l-eşraf, nakîb, nakibu'n-Nükabâ* sistemiyle sağlanmıştır. İslâm Tarihinde tam olarak ne zaman kurulduğu bilinmemekle birlikte *nakibü'l-eşraflık*, bir kabile veya nesebin durumlarını iyi bilen, onların reisi veya vekili olan *nakib* isminden türetilmiştir. Bu anlamda "nakiblik", İslam tarihinde muhtemelen Hz. Peygamber'in ikinci Akabe biatı sırasındaki görevlendirme ile başlar (Uzunçarşılı, 2004; 453). Bununla beraber, "ensab nikabeti" ile ilgili esas bilgiler X. yüzyıldan kalma olup, ensap nakipleri denilen memurlar, Talibî ve Abbasî soyundan gelenlerin defterlerini tutarlardı. Talibîleri gözetip defterlerini tutanlara "nakibü't-talibiyyin", Abbasîleri kaydedenlere ise, "nakibü'l-abbasiyyin" denilirdi. Nakipler, Fatimîler döneminde sadece seyyid ve şeriflere riyasette bulunmuşlardı. Eyyubîler'de (1170-1250) de görülen bu müessese, İlhanlılarda ve Memlüklerde tekrar kurulmuş ve Anadolu Selçukluları'nda da varlığını devam ettirmiştir (Sarıcık, 2003: 32-33; Kılıç, 2005: 79).

Abbasîler dönemindeki Ehl-i Beyt-siyaset ilişkisi Büveyhîlerle birlikte değişikliğe uğramış, Talibileri/Ehl-i Beyti, Hz. Ali soyundan ileri gelenlerin temsili sağlanmıştır

(Güner, 1999: 130). "er-Rıza min âli Muhammed" (Taberi, ty.: , V, 130). (Hz. Peygamberin ailesinden razı olunacak birisi) sloganı ile Şiileri yanlarına alarak Emevileri dışlayan Abbasiler, daha sonra Talibileri de dışlamışlardır. Buna karşılık Talibiler de Ehl-i Beyt kavramının kapsamını *Âl-i Aba'* terimiyle sınırlandırarak sadece Hz. Peygamber, Hz Ali, Fatıma ve çocuklarına indirgemiş ve Abbasileri dışlamışlardı. Ancak Şiiler, istenilen düzeyde güçlü olmadıkları için, Büveyhiler dönemine kadar nikabet konusunda Abbasilerce temsil edilmelerine karşı çıkamamışlardır.

Nakibin bizzat kendisi Hz Peygamber (s.a.v.)'in soyundan gelenlerden tayin edilirdi (Kılıç, 2005: 23). Bu uygulama, yani nakiplerin Ehl-i Beyt'ten olmaları, doğuştan getirdikleri karizmaları nedeniyle insanları etkilemiştir. Bu etki neticesinde onlar, toplumları nezdinde daha çok dini lider pozisyonunda algılanmışlardır. Halk onları keramet sahibi evliyalar olarak değerlendirmiş, ölü veya diri onlardan medet ummuştur (Şeybî, 1982: II, 99). Bu durum, bir taraftan nakiplerin otoritesini artırırken diğer taraftan onları siyasilere karşı korumuştur. Bu nedenle onlar, nikabetin kurumsallaşmasından İlhanlı dönemi de dahil olmak üzere her dönemde protokollerde, biat törenlerinde ve elçilik karşılamalarında yerlerini almışlardır (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 134).

Gazan Han'a Kadar İlhanlı- Ehl-i Beyt İlişkisi

Abbasiler, Moğolların orta Asya ve Yakın Doğu'da etkili olmaya başladıkları VI/XIII. yüzyılın başından (1206) itibaren, iç siyasetin getirmiş olduğu bazı zorluklar nedeniyle Şiilerle yakınlaşmışlardır. Hatta bazı yazarlara göre bu yakınlaşma, Abbasi halifesi Nâsır (575-622/1180-1225)'ın Şiîliğe geçmesine bile neden olmuştur (İbnü't-Tıktakâ, 1966: 322; Suyûtî, 1989: 451).

İlhanlı öncesi ve İlhanlı dönemi Ehl-i Beyt'le ilişkilerin kurulmasında bazı isimler dikkatleri çekmektedir. Ehl-i Beyt'e mensup Tâvûs ailesi, Şii kamuoyunu kontrol etme konumunda olmuştur. Bu ailenin etkili isimlerinden birisi olan İbn Tâvûs (589-664/1193-1266), Şiî alim Müeyyidüddin İbnü'l-Alkamî (656/ 1258)' nin Abbasi idaresinde vezir olarak atanmasında etkili olmuştur (Beyânî, 1375; I, 310). Ancak kendisi, Abbâsîlerden gelen ifta ve vezaret gibi birçok önemli görev teklifini kabul etmemiştir (İbrahim, 1998: 85, 90).

İbn Tâvûs'un bu yaklaşımını Abbasi otoritesini küstürmemek, Büveyhiler sonrası Şiiler lehine oluşan olumlu havanın bozulmama- sına yönelik siyasi çaba olarak yorumlamak mümkündür. Bu paradoksal bir tutum olarak değerlendirilebilir; ancak meselenin, Şii siyaset temelleri açısından dayanakları vardır. Çünkü *Ahbari* geleneğine karşı kırılmayı temsil eden Şeyh Müfid (413/1022)'in Büveyhilerle kurduğu siyasetle "uzlaşı kültürü", (bkz., Şeyh Müfid, 1990: 130; Uyar, 2004: 32-33). Moğollar ve İlhanlılar döneminde İbn Tâvûs, Nasîruddin Tûsî (672/1274), İbnu'l-Alkami, Muhakkık Hillî (676/1277) ve Allâme Hillî (725/1325) gibi Şii ulema tarafından sürdürülmüştür.

İlhanlı dönemi Şiileri, İlhanlı otoritesine olumlu bakmışlardır. Sünniler Bağdat'ın düşmesinden sonra, İlhanlı sarayında görev almaya sıcak bakmazken; Ehl-i Beyt'ten bazı isimler ve buna bağlı olarak da Şiiler, siyasi, askeri ve idari birçok alanda görev almaktan kaçınmamışlardır (İbn Tağriberdî, t.y: VII, 49). Üstelik Şiîlerin İlhanlılardan yana tavır almasında dini temellendirmeler dahi söz konusu edilmiştir. Nitekim İlhanlı dönemi Şii algısına göre VI. yüzyılda *mehdi* zuhur edecek ve ordusu savaşçı Türklerden oluşacaktır (Bausani, 2002: 225; Refi', 1375: III, 974; İbrahim, 1998: 111). Bu düşünce, VII. asra ka-

dar devam etmiştir. Bunun bazı siyasî sonuçları da olmuştur. Şiîlerin İlhanlılara rehberlik etmesi, her fırsatta halifenin ve ailesinin ortadan kaldırılmasını telkin etmeleri, Nasîruddin Tûsî ve İbnü'l-Alkamî'nin, İlhanlılara yakınlığına tanık olan diğer Şiî bölgelerdeki yöneticilerin, İlhanlı otoritesini kolay kabul etmeleri, hep bu dini temelli düşüncenin siyasî sonuçlarıdır (Refi, 1375: III, 974).

Şiilerin İlhanlılara olumlu bakmalarında bazı Ehl-i Beyt mensupları etkili olmuştur. İbn Tâvûs'un, Hülâgû ile olan bir diyaloğunda bunun örneğini görmek mümkündür. Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülagu, Bağdat'ta âlimleri toplayıp onlara "kafir, fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?" şeklinde bir soru sormuştur. Mecliste bulunan Sünni âlimler bu soruya cevap vermede tereddüt ettiklerinde, İbn Tâvûs: "kafir, ama adil sultan daha üstündür" (İbnü't-Tıktakâ, 1966: 17) şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca İbn Tâvûs, Bağdat halkından, Hülagu'nun Bağdat'ı kuşatmasını protesto etmek için giydikleri siyah elbiselerini çıkarıp yeşil elbiseler giymelerini istemiştir (Bahrânî, 1968: 237).

Ehl-i Beyt temsilcileri Büveyhîlerle birilikte başlayan yeni uygulamayı, hem Abbasilerin son dönemlerin de hem de İlhanlar döneminde devam ettirmişlerdir. Nitekim Müstansır Billâh'ın hilafeti döneminde (623-640/1226-1242). Mecdüddin Ebû'l-Kasım Hibetullah b. el-Mansurî, 630/1232 yılında Abbasîlerin *nakibu'n-nükabası* ve Bağdat hatipliği görevine tayin edilmiştir (İbnü'l-Fuvatî, 2003: 48). Ali evladının nakibi ise Kutbuddin el-Hüseyin b. el-Aksâsî (645/ 1247)'dir (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 49). Aksâsî, Halife Nasır Lidinillah'ı beğenmediği, yerine yeni halife istediği iddiasıyla Kûfe'de tutuklanmıştır. Halife Zahir Biemrillah dönemine (622-623/1225-1226) kadar mahpus kalan Aksâsî, onun emriyle serbest bırakılmıştır (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 175). Halife Mustansır, ona hürmet etmiş, 624/ 1226 yılında onu Alevilerin nakibi olarak tayin etmiştir. Aksâsî 645/ 1247'ye kadar bu görevini sürdürmüştür (Melikü'l-Eşref, 1975: 554).

Son dönem Abbasî halifelerinden Nasır Lidinillah'ın, Aksâsî'yi tutuklaması dışında, diğer halifeler Ehl-i Beyt ile iyi geçinmişlerdir. Nitekim Mustansır, halife olduğunda Aksâsî'yi Talibilerin nakibi olarak atamıştır. 634/1236 yılında yedinci İmam Musa el-Kazım b. Cafer (183/799)'in kabrini ziyaret edip döndükten sonra Aksâsî'ye üç bin dinar vererek, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve İmam Musa el-Kazım'ın meşhetlerinde ikamet eden Alevîlere dağıtmasını emretmiştir (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 86-87).

Yine Halife Mustansır, 640/1242 yılında, onuncu İmam Ali en-Nakî b. Muhammed (254/868) ve on birinci İmam Hasan el-Askerî b. Ali en-Nakî (260/873)'ye ait Samarra'da yanan iki meşhedin en kısa sürede onarılması için talimat vermiştir (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 125; Kesir, 1981: XIII, 159).

645/1247'de Tâcuddin el-Hasan b. el-Muhtar, Ehl-i Beyt temsilcisi olarak atanmıştır. Bu zatın oğlu İlmuddin Ebû Muhammed İsmail de, Hz. Ali'nin meşhedinden sorumlu nakip olarak atanmış, bu görevini babasının vefatına kadar (651/1253) sürdürmüştür. Daha sonra kendi vefatına kadar da *nikâbetü't-tâlibiyyîn* olarak görev yapmıştır (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 177).

İbn Tâvûs, Abbasilerin teklifini kabul etmemesine rağmen 661/1262'de İlhanlılarda görev almıştır. O, hem Hülagu hem de Abaka dönemlerinde nikâbetü't-tâlibiyyîn

(665/1266) olarak görev yapmıştır (İbnü'l- Fuvatî, 2003: 251). İbn Tâvûs, 665/ 1265'de vefat edince yerine Tacuddin Ali b Ramazan b. et-Tıktıka (el-Fahri'nin yazarı Safıyuddin Muhammed'in babası) geçmiştir (İbnü'l-Fuvatî, 2003: 267). Geyhâtû dönemi (690-694/1291-1295) nakibi ise yine Tâvûs ailesinden Gıyasuddin Abdulkerim b. Tâvûs'tur. O, 693/ 1294'te vefat etmiş ve Hz. Ali'nin meşhedine defnedilmiştir (İbnü'l- Fuvati, 2003: 327; Azzavi, 1937: 361).

İlhanlılar döneminde Ali evladı vergiden muaf tutulmuştur. Aslında bu, Cengiz Han'ın İslam topraklarına girdiğinde çıkardığı kararnamenin bir devamıdır. Çünkü kararnamede, kadıların, fakih- lerin, Şeyyidlerin vergiye tabi olmadıkları belirtilmiştir. Bu kararname uyarınca onlardan hiçbir vergi istenmeyecek, hakları aynen korunacaktır (Reşîdüddin, 2000: 254). Bu, Ehl-i Beyt'in, başlangıcın- dan beri Moğol/İlhanlı ailesince tanındığı, ayrıcalıklı konumlarının kabul edildiği anlamına gelmektedir.

İlhanlı döneminde toplumun hemen her kesiminde Ehl-i Beyt'e yönelik benzer algılar söz konusudur. Aslında gerek Sünnilikte gerekse Şiilikte, Ehl-i Beyt'e yönelik hürmeti, bizzat rivayetler sağlamaktadır. Dönemin kaynaklarında geçen bazı rivayetleri dikkate aldığımızda toplumun Ehl-i Beyt algısını net olarak görmek mümkündür. Buna göre Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet dilmiştir: "Muhammed Allah'ın Resulü'dür. O, yüce, şerefli, mübarek temiz bir ağaçtır. Haşimoğulları bu ağacın dallarıdır. Hasan ve Hüseyin, bu ağacın meyveleridir. Hâşimîleri sevenler bu ağacın yapraklarıdır. Şimdi, kim bu ağacın dallarından, yapraklarından birine tutunur veya bu ağacın altında gölgelerse, kurtuluşa erer. Kim de bu ağaçtan yüz çevirirse sapıtır ve helak olur (İbnü'l- Fuvati, 2003: 126).

Yine bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hasan ve Hüseyin'in elini tutmuş ve şöyle demiştir: "Kim beni ve şu ikisini, bunların babalarını ve annelerini severse, kıyamette benimle aynı derecede olur" (İbnü'l- Fuvati, 2003: 125-126).

Bir başka rivayete göre insanlar, 677/1278 yılında Bağdat Hereviyye mahallesinde, Hz. Hasan evladından birinin kabrinin olduğu söylenmiş, bu habere inanan halk oraya ziyarete başlamış, kısa bir süre sonra burası imar edilerek meşhet haline getirilmiştir. Bu kabrin körleri, kötürümleri ve hastaları iyileştirdiği halk arasında yayılmıştır. Artık Bağdat'ta Ehl-i Beyt'ten birinin rüyada görüldüğü yönündeki haberler, tüm şehri kuşatır olmuş, insanlar işlerini bırakıp gerçekliği olmayan haberlerin peşinde koşmaya başlamışlardır. Dini duyguların istismarına yönelik bu yaklaşımlar, yöneticileri tedbir almaya sevk etmiştir (İbnü'l- Fuvati, 2003: 283).

Gazan Han ve Sonrası Ehl-i Beyt Siyaset İlişkileri

İlhanlılar döneminde Ehl-i Beyt'e yönelik hizmetler, bazen bir ismin öne çıkmasıyla yürütüldüğü gibi, bazen de herhangi bir isim öne çıkmadan *"Seyyid"* veya *"Alevî"* adı altında yürütülmüştür. Gazan Han dönemi, böyle bir dönemdir. Gazan Han tahta oturunca hanlar, medreseler, camiler ve çeşitli hayır kapılarını inşa ettirtip her birine ayrı ayrı vakıflar tahsis etmiştir. Dikkatini Ehl-i Beyt'in ihmal edilmişliği çekmiştir. "Nasıl olur da fakihlerin, mutasavvıfların ve diğer dini grupların kendilerine ait vakıfları olur da, Ehl-i Beyt'in bir vakfı olmaz? Kuşkusuz bu onlara yapılan bir haksızlıktır" diyerek tepkisini göstermiştir. Bu nedenle hemen Tebriz, İsfahan, Şiraz, Bağdat ve diğer merkezi yerleşim birimlerinde, Ehl-i Beyt için *Dâru's-Siyâde*lerin yapılamasını emretmiş, Ehl-i Beyt'in

hizmetinde kullanılmak üzere, bütçeden pay ayırmıştır. Ayrıca Gazan Han, bu mekânların dayanıp döşenmesini, aydınlanma, güzel koku ve temizlik giderlerini, burada sürekli ikamet eden veya gelip geçerken konaklayan nakiplerin iaşesini üstlenmiştir (Reşîdüddîn, 1943: II, 998-999; a.mlf, 2000: 227, 245-246; Kâşânî, 1992: 129).

Gazan Han, Hz. Ali'nin kabrini ziyaret etmiş, o esnada şu ifadeleri kullanmıştır: "Kabri böylesine ziyaret edilen birini nasıl ölmüş sayabiliriz? Hz. Ali'nin vefatı, diğerlerinin yaşamasından daha iyidir. Şu var ki biz, salih kişilerin mertebelerinde değiliz. Fakat onlara benzemek için, ahiretimize faydası olsun, bu sayede sadaka-i cariyemiz devam etsin diye, hayır kapıları inşa etmeyi amaçladık. Allah'ın bize lütfettiği en kısa sürede bunu gerçekleştirmek tek arzumuzdur" (Reşîdüddin, 2000: 243).

Gazan Han bu hissiyattan hareketle Tebriz'de ziyaret ettiği Şiiler için kutsal olan yerlerin tamiri ve tezyini için ödenek ayırmıştır. 698/ 1298'de Hille'ye gittiğinde orada metfun olan âlimlerin kabirlerinin düzeltilmesi için önemli miktarda para bırakmıştır. Hille'nin üst tarafında nehir yatağı kazılmasını emretmiş (Reşîdüddin, 2000: 268; Şebânkâreî, 1956: 268), buradan elde edilen suyu Kerbela'ya ulaştırarak çorak arazilerin yeşermesine ve gayrimenkullerin değerlenmesine imkân tanımıştır (Reşîdüddin, 2000: 156, 239; İbnü'l-Fuvatî, 2003: 333, 335). Gazan Han'ın Ehl-i Beyt lehinde yaptığı bu uygulamalar, onun Şiîlikle ithamına yol açmıştır (Kâşânî, 1992: 129; Şüşterî, 1945: II, 357; Murtazavi, 1957: 17-80).

Gazan Han'ın Ehl-i Beyt'le yakınlaşması, Sünnilerin tepkisini çekmiş, onun Müslümanlığının samimiyeti sorgulanmaya başlanmıştır (Reşîdüddin, 2000: 134, 203-205; Howorth, 1927: III, 338). Sünnilerin eleştirilerinin farkında olan Gazan Han, Hz. Ali merkezli Ehl-i Beyt lehinde yaptığı faaliyetlerin, diğer sahabeyi yok saymak anlamına gelmediğini ifade etmiştir. İradesinin onların lehinde tecellisini gördüğü bir rüyaya bağlayan Gazan Han, Ehl-i Beyt lehinde yapılan tüm hizmetlerin, bu rüyada Hz. Peygamber'in oluşturduğu "kardeşlik" çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir. Rivayete göre Gazan Han, rüyasında iki kez Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görür. Peygamberimiz onu gayretlerinden dolayı takdir eder. Sonra aralarında uzunca konuşmalar geçer. Bu sırada efendimizin yanında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin bulunmaktadır. Gazan Han onları tanır. Peygamberimiz "Size yakışan kardeş olmaktır" der. Gazan Han'a onlara sarılmasını emreder. Her iki taraf da bu kardeşliği kabul eder. Bu tarihten itibaren Gazan Han'ın, Hz. Peygamber'in ehline sevgisi artar. Seyyidlerin kabirlerini ziyaret ederek oralarda adaklar kesip muhtaçlara dağıtır. Onları yücelterek çeşitli hediyeler verir (Reşîdüddin, 2000: 227).

702/1302'de Bağdat Camiinde Sünni imamın arkasında kıldığı cuma namazını, kabul olmayacağı gerekçesiyle, o günkü öğle namazını kılarak iade eden bir seyyidin öldürülmesi de Gâzân Hân'ın Ehl-i Beyt'ten yana tavır almasına neden olmuştur. Ehl-i Beyt temsilcileri, Gazan Han'ın huzuruna çıkarak kısas talebinde bulunmuşlardır (Kâşânî, 1992: 126). Gazan Han bu durumdan oldukça etkilenmiştir. "Müslümanların imamları: her kim daha çok namaz kılarsa sevabı daha çok olur demiyorlar mıydı? Öyleyse namazını çoğalttı diye bir kimseyi nasıl öldürürler? Hele Peygamber (s.a.v) neslinden ve evladından birini..." diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Gâzân Hân devamla: "Hiçbir ümmetin ve milletin ashabı, hiçbir mezhep ve fırkanın erbabı, kendi peygamberlerinin soyunu, nama-

zı ve ibadeti artırdı diye katletmeyi reva görmez. Küstahlık ve yüzsüzlük yapmaz. İtaati ve ibadeti yüzünden bir insanı nasıl yakarlar?" diyerek tepkisini ortaya koymuş, kısas gereği olaya karışanların tamamının öldürülmesini emretmiştir (Kâşânî, 1992: 126).

Gazan Han'ın karşılaştığı bu mezhebi taassubun, dini ve toplumsal bazı sonuçları olmuştur. Dini alanda; Sünni uygulama olarak kabul edilen hutbelerde halifelerin isimlerinin okunmasını tartışmaya açmıştır. Gazan Han, bu uygulamanın Kur'an ve sünnete göre konumunu sormuştur. Şiî âlimler de Kur'an ve Sünnete uygun olanın, Allah'ın, Resul'ünün ve zamanın sultanın isimlerinin anılması olduğunu; bugünkü uygulamanın Abbasî geleneği olduğunu, Abbasilerin Ehl-i Beyt'i yok saymak için bu uygulamayı vazettiklerini ifade etmişlerdir (Kâşânî, 1992: 130).

Gazan Han, Abbasî uygulamasının kendisi için delil olmadığını ifade ettikten sonra namazlarda tahiyyat makamında okunan duaların, Kur'an ve sünnete uygunluğunu sormuştur. Âlimler farklı mezheplerin ittifakı ile o dualarda her hangi bir fazlalık, noksanlık veya tahrifin olmadığını ifade etmişlerdir. Bunun üzerine: "Hutbe, tahiyyata kıyas edilmelidir. Çünkü tahiyyatta: اللهم صل على محمد و على آل محمد *(Allah'ım! Muhammed'e ve Muhammed'in ailesine rahmet et)*denilmiş, محمد و على آله و صحبه اللهم صل على *(Muhammed'in ailesine ve sahabesine rahmet et)* denilmemiştir. O halde hutbede bu üç halifenin adını zikretmek bidattir. Ehl-i Beyt'e ve onların öncüsü Ali'ye söylenmesi vacip olan bir durumdur. Ben bidatçi olmamak için o üç halifenin adını hutbeden kaldıracağım. Bunu Hak Teala ve Resul'ün emrine uyarak yapacağım. Aksi halde bütün farklı mezheplerin imamları, ya bu konuya cevaz bulurlar ya da halifelerin adlarını hutbeden kaldırırım" demiştir (Kâşânî, 1992: 130).

Toplumsal alanda ise Sünnilerde tedirginliğe yol açmıştır. Gazan Han'ın bu konuda kararlı olması, onları çözüm arayışına itmiştir. Sünnilerin temsilcisi olan Reşîdüddîn, Şiîlerin itirazını yumuşak bir üslupla eleştirmiş ve Gazan Han'a toplumdaki mezheplerin ağırlığını hatırlatmıştır. Reşîdüddîn'e göre, Müslümanların çoğunluğunu Sünniliğe mensuptur. Hutbedeki uygulama, yedi yüz küsur yıldır kuşaktan kuşağa aktarılarak bugüne gelmiştir. Birdenbire Sünnilerin bu uygulamalardan vazgeçmelerini istemek doğru değildir. Bu kararda ısrar edilmesi, Sünni halkın otoriteye küstürülmesine neden olacak, İlhanlı yöneticileri, Sünni halk nezdinde değer kaybedecek, toplum Sünni-Şii ekseninde çatışmalara sürüklenecektir (Kâşânî, 1992: 130). Reşîdüddîn, Gazan Han'ın kararlı olduğunu görünce, bu uygulamaya Şam ve Mısır'ın fethinden sonra, buralardan başlamasını teklif etmiştir. Gazan Han, vezirin görüşünü makul bulmuştur. Ancak Gazan Han'ın Şam'dan yenilmesi, akabinde o sene içinde ölmesiyle bu proje uygulanamamıştır (Kâşânî, 1992: 131).

Olcaytu döneminde Ehl-i Beyt'in durumu daha da farklılaşmıştır. Çünkü Gazan Han döneminde canlanma yaşayan Şiîlik, Olcaytu döneminde, resmi mezhep hüviyeti kazanmasıyla Şiiliğin ve dolayısıyla da Ehl-i Beyt'in ağırlığı artmıştır. Bu konuda Moğol asıllı Şii komutan Turumtaz, Vezir Sa'dettin Sâveci ve Ehl-i Beyt temsilcisi Seyyid Taceddin Âvecî'nin önemli katkıları olmuştur (Beyânî, 1375: II, 484). Şiîliğin zirveye çıkması, Ali evladının da zirveye çıkması demektir. Çünkü İlhanlılar Şiîliğin, muhalefet ve milliyetçilik ekseniyle ana bünyeden kopmak suretiyle varlık bulduğunu anlayabilecek formasyona

sahip değillerdi. Bu nedenle onlar Şiîlerle seyyidler arasında ayniyet kurmuşlardı (bkz., Kâşânî, 1992: 126, 130; Spuler, 1987: 267).

Olcaytu dönemi nakibi, Seyyid Taceddin Âvecî'dir. Bu zat hem Ehl-i Beyt'in temsilciliğini yapmış, hem de bazı siyasi olaylarda arabulucu olarak yer almıştır. Nitekim o, İlhanlı vezirler Sa'duddin Savecî ile Taceddin Ali Şah arasındaki sürtüşmede uzlaştırmacı olarak görev yapmıştır. Ancak o Savecî'nin tarafındadır (Kâşânî, 1992: 126). Çünkü Sadedin Savecî Şia'yla İlhanlı sarayı arasındaki iletişimi sağlayan kişidir. Olcaytu'nun üzerinde etkisi neticesinde onun Şiîliği kabulünden bir yıl sonra vezir olan Sadedin Savecî, Şiîlerin saraydaki konumlarını sağlamlaştırmıştır. Bu yeni güçlü konumlarından destek alan Şiîler, diğer fırkalara karşı yıpratıcı çalışmalara başlamışlardır. Bu mücadelenin organize bir şekilde yürütülmesi için Sultan tarafından Taceddin Âvecî, Şiîlilerin tüm işlerini idare etmek için nakib olarak tayin edilmiştir (Beyânî, 1375: II, 605).

Seyyid Avecî'den önceki nakipler daha çok, temsil ettikleri insanların problemlerini çözmekle uğraşırken, Âvecî bunların yanı sıra, ülkede Şiîliği resmi mezhep yapmaya çalışmış, bunu 709/1310'da başarmıştır (Hafız Ebrû, 1937: 46; Hamdullah Müstevfî, 1910: 597). Şiîliğin yayılması için diğer mezhep mensuplarına baskı yapılması konusunda teşebbüste bulunmuştur. Bu çabaları, hem İlhanlı yöneticilerinin hem de Sünnilerin öfkesinin çekmiştir (Kâşânî, 1992: 166; Hamdullah Müstevfî, 1917: 597).

Seyyid Avecî'nin görevleri, bizzat Sultan Olcaytu tarafından tebliğ edilmiştir. Bu görev kapsamında, çevredeki bütün mezarlıkların idaresi ona verilmiştir. Aslında nakibin görevleri arasında, temsil makamında oldukları toplumun sıkıntıları çözmek, haklarını korumak, Hz. Peygamber'in soyuna mensup olanların kayıtlarını tutmak, onların yaptıkları evliliklerde denkliğe riayeti sağlamak, yargılama işlevini üstlenmek bulunmaktadır (İbn Battûta, 1405: I, 200-201; Kılıç, 2005: 23). Bazı yazarlara göre nakibin bu görevleri dışında, Şiîlerin vakıflarını korumak (Spuler, 1987: 267), gasp edilmiş haklarını geri alarak ekonomik açıdan onları güçlü kılmak, ülkede bulunan ve Şiîlerce kutsal sayılan kabirlerin korunmasını sağlamak, diğer dinlerin kutsallarını yok etmek de vardır (Beyânî, II, 605-606).

Seyyid Avecî, göreve başladığında ilk iş olarak Zülküf (a.s)'ün meşhedine, Yahudilere rağmen, mihrap, minber ve minare yaptırmıştır. Burada nakip Âveci'nin yaptığı uygulamalar, Yahudilerin tepkisini çekmiştir. Çünkü Yahudiler oraya ancak para karşılığında girebiliyorlardı ve bu durum onların manevi otoritelerle kurdukları bağlantılarının zayıflamasına yol açmıştı (Beyânî, II, 418).

Kâşânî'ye göre Yahudilikten dönme Şafii vezir Reşîdüddîn, yapılan bu uygulamadan rahatsız olmuş, adeta damarlarındaki kanı kaynamıştır. Reşîdüddîn, Avecî'den intikam olmak için çalışmıştır. Bunun için Yahudileri, Avecî ve Şiîler aleyhine kışkırtmıştır. Reşîdüddîn'in yardımıyla Olcaytu'ya çıkan Yahudiler, Avecî'nin bu yaptıklarının suç olduğunu ve ceza olarak öldürülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Olcaytu'yla Yahudiler arasında şöyle bir konuşma geçmiştir. Olcaytu: "Avecî'yi nasıl ve hangi ruhsatla öldüreyim?" der. Reşîdüddîn: "ben onun Alevi olmadığını size kanıtlarım" der. Reşîdüddîn, bir tartışma esnasında Avecî'ye "Senin Alevi olduğunun kanıtı nedir?" diye sorar. Avecî: "bu nesep namedir" der. Reşîdüddîn, geceleyin gözden geçirmek için nesep nameyi ister. Evde kâğıdın üzerinden Avecî'nin adını kazır. Aynı yere onun adını tekrar yazar. Sabah

olduğunda nesep nameyi Sultan'a arz edip: "İşte onun nesep namesi! Birinin adını kazıyıp kendi adını oraya yazmış" der. Sultan bu duruma hayret eder. Onun Aleviliğini yalan sayıp öldürülmesine cevaz verir" (Kâşânî, 1992: 166).

Seyyid Âvecî, verilen bu emre istinaden, 711/1312'de oğullarıyla birlikte Bağdat'ta öldürülmüştür (Kâşânî, 1992: 166: Hamdullah Müstevfî, 1917: 34; Hafız Ebrû, 1937: 50). Hanbelîler, onların cesetleri üzerine atlarını sürmüşlerdir. Bu haber Olcaytu'ya ulaştığında son derece öfkelenerek, grubuna sahip çıkamayan Hanbelî kadısını cezalandırmıştır. Akabinde Hanbelîlerin kadılığını kaldırarak, hukuki konularda Şafii mezhebini taklit etmelerini emretmiştir (Kâşânî, 1992: 166-67). Hanbelîlerin kâdı'l-kudatlığının kaldırılması, Sünni mezhepler (Şafii-Hanbelî) arasında tartışmaları körüklemiştir. Hanbelîlere göre, kendilerinin Şafii mezhebine uyma zorunluluğu ve aldıkları cezanın arkasında, Reşidüdin ve Şafiiler vardır. Çünkü onlar, bu olayı bahane ederek Hanbelîleri cezalandırması için Olcaytu'yu kışkırtmışlardır (Beyânî, 1375: II, 607).

Avecî'nin öldürülmesi bazı kaynaklarca Reşidüddin'in bir 'oyunu' olarak sunulmaktadır (Hafız Ebru, 1937: 50). Diğer bazıların- da ise, bu ölümün sosyolojik açıdan bir zorunluluk olduğuna işaret edilmekte, Avecî'nin yaptığı yanlışlıklarla kendi sonunu hazırladığı ifade edilmektedir (Sayyad, 1967: 159; Spuler, 1987: 267).

Sonuç

İlhanlılar döneminde Ehl-i Beyt/Ali evladı olgusuna yönelik tartışmalar doğrudan siyasetle ilgilidir. Bu dönemde Ehl-i Beyt'in etkili olması, aslında bir bütün olarak Şianın İlhanlı yönetiminde söz sahibi olmasının doğal sonucudur.

İlhanlılar döneminde *Alevi, Talibi, Seyyid ve Ehl-i Beyt* terimleri özellikle Hz. Hüseyin'in çocuklarını temsil için kullanılmıştır. Nikabet kurumu Büveyhilerle aynen alındığı şekliyle korunmuş, naklipler Ehl-i Beyt'ten seçilmiştir.

İlhanlı devletinin ilk dönemlerinde, yani 653-680/1256-1282 yıllarını kapsayan dönemlerde Ehl-i Beyt'i temsil noktasında İbn Tâvûs ve ailesi oldukça etkili olmuştur. Ancak yönetimin iktidar anlayışını siyasetin öncelikleri belirlediği için, dini tutumların belirleyiciliği şahsılara ve konjonktüre bağlı olarak değişmiştir. Din ve mezheplerin tartışma merkezinde olması Ahmet Teküdar'la başlamış, Gazan Han ve özellikle de Şiiliği devletin resmi mezhebi haline getiren Olcaytu Sultan döneminde olmuştur.

Ehl-i Beyt'in siyasi iradeyle ilişkisi Olcaytu dönemine kadar iyi olmuştur. Ancak Olcaytu döneminde Seyyid Âvecî öldürülmüştür. Tespitlerimize göre İlhanlılar döneminde siyaseten öldürülen tek seyittir. Seyyid Avecî'nin öldürülmesi konusunda, Reşîdüddîn şahsında Şafilerin taraf olduğu yönündeki iddiaları, ihtiyatla karşılamak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Avecî, bir Ehl-i Beyt mensubudur ve bunun toplumda açacağı yaraları tahmin etmek zor değildir. Önemli bir tarih kaynağı bırakan Reşidüdün gibi bir devlet adamının, Ehl-i Beyt'ten birinin öldürülmesinde katkısı olduğunu düşünmek zor görünmektedir. Çünkü yaşanılan süreçte, Olcaytu Şii olmasına rağmen, iç hukuk tamamen Şafii mezhebine göre işlemektedir. Şafilerin rahatsız olmalarını gerektiren bir durum söz konusu değildir ki, karşı teşebbüste bulunsunlar. Dolayısıyla bazı Şii yazarların, Reşidüddin'in siyasi nüfuzunu kullanarak Olcaytu'yu Ehl-i Beyt'e kıyması konusunda 'kandırdığı' yönündeki iddialarını, mezhep taassubu bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Ehl-i Beyt'ten birisinin bu kadar kolaylıkla öldürülüyor olmasından hareketle şunları söyleyebiliriz: İlhanlı döneminde Ehl-i Beyt'in temsili, Osmanlı İmparatorluğundaki gibi siyasi ve hukuki bakımdan sağlam temellere dayanmamaktadır. Siyasi irade için temel paradigma, siyasetin gerekleridir. Ehl-i Beyt'in ağırlığı, toplumdaki diğer din mensuplarına tanınan ayrıcalıklara benzemektedir. Olcaytu Sultan, Seyyid Aveci konusunda hata yapmış ve bundan dolayı da pişman olmuştur. Çünkü o, Seyyid Âvecî'nin ortadan kaldırılmasını kutlayan Sünnîlere oldukça ağır cezalar vermiştir. Burada bir pişmanlık yoksa eğer, bu durumu izah etmekte zorlanırız.

Bazı İlhanlı Sultanları döneminde Ehl-i Beyt'e çeşitli kolaylıklar sağlanması, siyasi iradenin iktidarını meşrulaştırma çabası olarak yorumlanabilir. Peygamber sevgisi ortak paydaya alınarak siyaseti meşrulaştırmak, tebaa arasında çatışma alanlarını mümkün olduğu kadar daraltmak anlamına gelir. Gâzân Hân'ın Şiîler lehinde yaptıklarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Onun Müslüman olduktan sonra yaptıklarına bakıldığında, uygulamaya koymak istediği en önemli hususun, tebaası arasındaki mezheplerin yakınlığını temin etmek olduğu söylenebilir. Nitekim onun, hem Şiîler hem de Sünnîler için kutsal olan mekanları ziyaret etmesi, kurumlar üzerinden toplumda dengeyi sağlamak çabası olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

Atvân, H (1986). *el-Emeviyyun ve'l- Halife,* Beyrut.

Azzavi, A (1937). *Tarihu'l- Irak Beyne'l- İhtilaleyn.* Bağdat.

Bahrânî, Y. (1968). *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl.* Beyrut.

Bausani, A. (2002). İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din, Çev.: M. Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 32, 223-231.

el-Belâzuri, A. (1996). *Kitabu Cümel min Ensabi'l- Eşraf,* Beyrut.

Beyânî, Ş. (1375). *Din u Devlet Der Îrân 'Ahd-i Moğol.* Tahran.

Dalkıran, S. (2004). Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar. *Dini Araştırmalar.* 19, 139-158.

Dalkıran, S. (2002). İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 18, 55-1002.

Güner, A. (1999). *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti,* İzmir.

Hafız Ebrû, (1937). *Zübdetü't-Tevârîh.* Tahran.

Hamdullah Müstevfî, E. (1917). *Nüzhetü'l-Kulûb,* Tahran.

Howorth, H (1927). *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century.* London.

el-Isfehanî, R. (1452). *el-Müfredât fi Garibi'l- Kur'ân.* Mısır.

İbn Battûta, E. (1405). *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garîbi'l-Emsâr ve-A'câibi'l- Esfâr.* Beyrut.

İbn Hacer, E. *(1972). ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'ti's-Sâmine,* Haydarâbâd.

İbn Kesir, İ. (1981). *El- Bidaye ve'n-Nihaye.* Beyrut.

İbn Manzûr, E. (ty.). *Lisânu'l-Arab,* Beyrut.

İbn Tağriberdî, C. (t.y). *en-Nucûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire.* Mısır.

İbnü'l- Esir, A. (1979). *el-Kâmil fi't-Târîh.* Beyrut.

İbnü'l-Fuvatî, F. (2003). *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a,* Beyrut.

İbnü't-Tıktakâ, M. (1966). *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye,* Beyrut.

İbrahim, F. (1998). *el-Fakih ve'd-Devle: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâsiyyi eş-Şi'îyyi,* Beyrut.

İşcan, M. Z. (2002). İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkanı. *EKEV Akademi Dergisi,* 10, 73-94.

Karabiber, N. K. (2007). *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları. Yayınlanmamış doktora tezi,* A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kâşânî, A. (1992). *Tarih-i Olcaytu, çev.: Derya Örs, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Kılıç, R. (2005). *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler.* İstanbul: Kitap yayınevi.

Kutlu S. (2000). "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi, *İslamiyât 3,* 99-121.

Mehran, M. (1995). *el-İmame ve Ehlü'l- Beyt.* Beyrut.

Melikü'l-Eşref, İ. (1975). *el-Ascedü'l-Mesbuk ve'-Cevherü'l-Mahkuk fi Tabakâti'l-Hulefâ.* Beyrut.

Murtazavi, M. (1957). Din u Mezhep der A'hd-i İlhâniyân-i İran. *Neşriya-yi Dânişgedâ-yi Edebiyât, Tebriz,* X/ I, 17-80.

Müfid, Ş. (1990). *el-Mükni'a, fi'l-Usûl ve'l-Furû.* Kum.

Refi', H. (1375). *Târih-i Cümbüşhayı Mezhebi der İran. Tahran.*

Reşîdüddîn, F. (2000). *Tarih-i Gâzân Hân, Arapçaya Çev.: F. Sayyâd.* Kahire.

Reşîdüddîn, F. (1943). *Câmi'ü't-Tevârîh,* Tahran.

Sarıcık, M. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibu'l-Eşraflık Müessesesi,* Ankara.

Sayyad, F. (1967). *Muerrihü'l-Moğol'il-Kebîr Reşîdüddin Fazlullah el-Hemadânî,* Kahire.

Spuler, B. (1987). *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350,* Çev.: Cemal Köprülü, Ankara.

Suyûti, C. (1989). *Târihü'l-Hulefâ,* Beyrut.

Şebânkâreî, M. (1956). *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârîh.* Tahran.

Şeybî, M. K. (1982). *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu': en-Nezaatü't-Tasav vufiyye fi't-Teşeyyü,* Beyrut.

Şüşterî, N. (1945). *Mecâlisü'l-Mü'minîn.* Tahran.

Taberi, M. (t.y.). *Tarihu'l- ümem ve'l- mülük. Beyrut: Daru Süveydan.*

Uyar, G. (2004). *Ehl-i Beyt.* İstanbul: Gelenek Yay.

Uyar, M. (2004). *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri.* İstanbul: Kaknüs Yay.

Uzunçarşılı, İ.H. (2004). Osmanlılarda Nakibü'l-Eşraflık. *Marife 3, 451-4583.*

Yakut, H. (1957). *Mucemu'l- Büldan.* Beyrut: Daru'l Kitabi'l- Arabi.

Zebidî, M. (t.y.). *Tâcu'l-Arus min Cevâhîri'l-Kâmus.* Beyrut.